ماهیّت صفات خدا از دیدگاه ابن‌میمون و مقایسهٔ آن با آرای علاّمه طباطبایی

محمدرضا کاشفی*

چکیده

مقالهٔ حاضر بر آن است تا در حوزهٔ معناشناختی صفات خداوند که از مهم‌ترین موضوعات معاصر در عرصهٔ زبان دین به شمار می‌رود، به دو مسألهٔ مهم، یکی مقیاس شناخت صفات خدا و دیگری تحلیل ماهیّت صفات خدا از دیدگاه دو فیلسوف برجسته (یکی از قرون وسطا یعنی موسی ابن‌میمون و دیگری از قرن معاصر یعنی علامهٔ طباطبایی) بپردازد. در این نوشتار کوشش شده است با تحلیل آرای این دو اندیشه‌ور و در ضمن مقایسه بین آن‌ها مشخّص می‌شود که مبانی حکمت متعالیه که حاصل تلاش فیلسوفان مسلمان و برگرفته از آموزه‌های دینی اسلام است، معقول‌تر و موجه‌تر به این مهم پاسخ داده است.

واژگان کلیدی: *صفات خدا، ابن‌میمون، علامه طباطبایی، حکمت متعالیه، خدا، زبان دین.*

۱. تحلیل مفاد گزاره‌های کلامی، یکی از مباحث مهم و کلان «زبان دین» در فلسفهٔ دین است و در این میان، آموزه‌هایی که ماورای طبیعت ناظرند، اهمّیّت ویژه‌ای دارند؛ به‌ویژه اوصاف خداوند، به‌طوری‌که می‌توان ادّعا کرد بحث در این زمینه از مسألهٔ براهین بر هستی خداوند کم‌تر نبوده است؛ چرا که تا این اوصاف به‌درستی شناخته نشود نمی‌توان موضوع را به‌طور مستقل و بدون واسطه شناسایی کرد و تا موضوع را نشناسیم نمی‌توانیم بر وجودش برهان اقامه کنیم.

۲. صفات خداوند را از دو جنبهٔ کلّی می‌توان تحلیل کرد: جنبهٔ معناشناختی و جنبهٔ وجودشناسی. پرسش‌هایی از قبیل آن‌که «آیات صفات خداوند عین ذاتند یا زاید بر ذات و در صورت زاید بودن، حادثند یا قدیم»، در زمرهٔ مباحث وجودشناسی، و بررسی موضوعاتی چون «چگونگی تبیین و وصف خداوند، تحلیل معانی صفات، اقسام صفات، مقیاس شناخت صفات خدا و...» در قلمرو معناشناختی است.

۳. تحلیل معانی اوصاف الاهی با مسلّم انگاشتین دو پیش فرض است: أ. گزاره‌های کلامی واجد معانی‌اند؛ ب. گزاره‌های کلامی قابل صدق و کذبند؛ چرا که گاهی بحث بر سر صدق و کذب گزاره‌های دین است که در چارچوب الگوهای معرفت‌شناختی به تعیین صدق و کذب آن پرداخته می‌شود و زمانی بحث در معنادار بودن یا نبودن گزاره‌های دینی است که با تطبیق دیدگاه‌های معناداری و نقد و بررسی آن‌ها، معناداری یا بی‌معنایی، گزاره‌های دینی اثبات یا نفی می‌شود. بحث از صفات خداوند در این مقال نه با صدق و کذب و نه با معناداری؛ زیرا اصل معناداری بیش، فرض آن است و اصل اطّلاع‌رسانی آن‌ها که زمینهٔ صادق یا کاذب بودن آن‌ها را فراهم می‌سازد، مفروض مسأله است.

۴. در حوزهٔ معناشناختی، چند مسألهٔ مهمّ و اساسی مطرح است. نخستین پوشش که چگونگی پاسخ به آن، راه‌حلّ‌های پرسش‌های دیگر را رقم می‌زند، عبارت است از این‌که «آیا ادراک خداوند و صفات او ممکن است. متناهی چگونه می‌تواند نامتناهی را درک کند؟» ما چون نمی‌توانیم برای فهم خداوند، خود را به حدّ او ارتقا دهیم، ناگزیر، وی را در حدّخود پایین می‌آوریم. به عبارت دیگر، بر فرض درک، چگونه می‌توان خداوند را با الفاظ و علایم خاکی که همه برگرفته از مصادیق پست و دنیایی‌اند، او را برای

---

*. عضو هیأت‌علمی مرکز جهانی علوم اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۸۱/۷/۴ ▣ تاریخ تأیید: ۸۱/۷/۲۲



دیگران وصف کرد؟ اگر خداوند در خور فهم نیست، چگونه می‌توان خداشناس بود؟ آیا علم، قدرت، سمع، رؤیت و مانند آن در خداوند، همان معانی رایج در عالم امکان و حوزهٔ محسوسات است؟ آیا برای رهایی از این عویصه باید از فهم معانی اوصاف الهی صرف‌نظر و سکوت اختیار کنیم؟ آیا باید از اوصاف ایجابی دست شوییم و فقط به اوصاف سلبی بسنده و تمام محمولات ایجابی را به محمولات سلبی تأویل کنیم؟ آیا در میان صفات ایجابی، بر صفات فعلی متمرکز شویم و برای آن‌ها معنایی کارکردگرایانه قائل شویم؟ آیا تمثیل، تشبیه، استعاره و مجاز می‌تواند راه‌گشای تحلیل معانی اوصاف خداوند باشد و...؟

پرداختن به معانی صفات خداوند و پاسخ بدین پوشش‌ها، حجم قابل توجّهی از مباحث زبان دین را به‌خود اختصاص داده است و فیلسوفان و متألّهان، راه‌حل‌های گوناگون را اتّخاذ و با دیدگاه‌های متفاوتی این موضوع را بررسی کرده‌اند. نظر سلبی ابن‌میمون متکلّم برجستهٔ یهودی، دیدگاه مشابهت، تناسب توماس آکوئیناس، نهادهای پل تلیخ، تحلیل کارکردگرایانهٔ ویلیام آلستون، نظریهٔ تجسّد جان هیک و... نمونه‌های اندکی از دیدگاه‌های متألّهان مسیحی و یهودی در این باب است.[1]

۵. موسی ابن‌میمون اسرائیلی قرطبی (۵۳۰ - ۶۰۱ ق) عالم، پزشک، ریاضی‌دان اخترشناس و فیلسوف یهودی که در فقه و شرایع یهود مقام والایی دارد؛ به گونه‌ای که یهودیان درباره‌اش گفته‌اند: «از موسی(ع) تا موسی ابن‌میمون کسی مانند موسی برنخاسته است.» نام ابن‌میمون در کتاب‌های انگلیسی و بعضی زبان‌های دیگر، Maimogides و در کتاب‌های فرانسوی Maimogides آمده

است و در عرف اخبار یهود او را Rambam (اختصار «ربّی موسی ابن‌میمون») می‌خوانند.[۲]

با مروری بر کتاب‌های تاریخ فلسفه و توجّه و عنایت به آرای **موسی ابن‌میمون** می‌توان جایگاه او را در فلسفه، به‌ویژه فلسفهٔ یهودی قرون وسطا دریافت. موقعیّت او به حدّی در فلسه اهمّیّت دارد که **توماس آکوئیناس** او را «**موسای کبیر**» خطاب کرده است.[۳] ابن‌میمون معتقد بود که راه دین و فلسه از یک‌دیگر جدا نیست و دین اصیل نیز فقط در سایهٔ عقل، استدلال و برهان به‌دست می‌آید. او روشی مانند **ابن‌سینا** و **ابن‌رشد** داشته است بدین‌معنا که از یهودیت با اسلوب فلسفهٔ اسلامی و متکلّمان اسلامی دفاع می‌کند؛[۴] بنابراین، برخی او را به فیلسوف اسلامی قلمداد کرده‌اند؛ البّته مقصود از فیلسوف اسلامی این نیست که او به اسلام ایمان آورده باشد؛ بلکه بدین معنا است که او با تفکّر فلسفی اسلامی، با مجتمع اسلامی مشارکت داشته است.[۵]

مهم‌ترین اثر ابن‌میمون **دلالةالحائرین** نام دارد. هدف اصلی این کتاب، سازش دادن ظواهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. وی در این نوشتار می‌کوشد تا نوعی وفاق و تضارب میان میان دین و فلسفه پدید آورد.[۶] به دلیل اهمّیّت و جایگاه ویژهٔ نظریّات میمون در یهودیّت و تأثیر آن در آرای برخی فیلسوفان غربی و شهرت وی در تحلیل معانی اوصاف الاهی، دراین مقال دیدگاه وی در باب ماهیّت صفات خدا، تحلیل و گزارش، سپس با آرای علامه طباطبایی در این باب مقایسه می‌شد.

۶. آیا عقل و اندیشهٔ بشر تا در است به‌خودی خود بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی است و چه صفاتی را ندارد یا قادر نیست و هر چه در این زمینه بگوید رجماً «بالغیب» است و درست نیست که بشر دارد این میدان شود؛ بلکه به طور عقلی و شرعی از فرورفتن [خوض] و بحث در این مسأله ممنوع است؟

متکلّمان پاسخ‌های گوناگونی برای این پرسش ارائه کرده و تا حدّی مبانی نظری خود را در این باب شکل داده‌اند. **موسی ابن‌میمون** نیز تا حدّی به این پوشش پاسخ داده است. وی معتقد است که طبق نصّ تورات، انسان می‌تواند به فهم اوصاف خداوند نائل شود؛ ولی در صفات ذاتی فقط به‌صورت سلبی می‌تواند اوصاف خداوند را درک کند. در صفات فعلی نیز عقل ما صفات خداوند را می‌فهمد؛ ولی غیر از این دو، انسان از درک صفات ثبوتی و ایجابی ناتوان است؛ بنابراین، ابن‌میمون در مدّعا دارد:

یک. انسان می‌تواند صفات خداوند را بشناسد؛

دو. حوزهٔ این معرفت فقط در حدّ اوصاف سلبی و صفات فعل است.

مدّعای اوّل: با استنباط از تقاضای حضرت موسی علیه‌السلام از خداوند متعالی در دو امر (معرفت ذات و حقیقت خداوند، و معرفت صفات خداوند) قابل اثبات است؛ چرا که حضرت موسی در تقاضای دوم خود، به خداوند عرضه داشت: «طریق خود را به من بیاموز تا تو را بشناسیم».[۷] و این دلیل بر آن است که خداوند به اوصافش شناخته می‌شود؛ چراکه وقتی **طریق‌ها** دانسته شد، خداوند نیز شناخت می‌شود؛[۸] پس خداوند با این تنبّه به موسی در موردنظر کردن به او یعنی این آیه «پس دست خود را خواهیم برداشت تا قفای مرا ببینی، امّا روی من دیده نمی‌شود»،[۹] بدین مطلب اذعان داشته که انسان می‌تواند خداوند را در حدّ اوصاف و در حقیقت وی، درک کند.[۱۰]

مدّعای دوم: بدین‌سبب است که عقل ما از فهم حقیقت و ماهیّت خداوند ناتوان است؛[۱۱] زیرا هیچ‌وجه مشترکی با خداوند نداریم و هیچ نسبتی بین او و ما وجود ندارد. او **واجب‌الوجود** است و ما **ممکن‌الوجودیم**. نسبت همیشه میان دو چیزی است که در یک نوع مندرجند؛ امّا اگر تحت یک جنس باشند، نسبت میان آن‌ها امر معقولی نیست چه رسد به آن‌که این دو شیء اصلاً از دو جنس باشند و انسان و خدا نه تحت یک نوعند و نه مندرج در یک جنس؛ بلکه دو جنس هستند؛ چراکه او خالق است) و ما مخلوق؛[۱۲] از این رو عقل ما حقیقت صفات خدا را درک نمی‌کند و فقط صفاتی راکه ما، در خود داریم در می‌یابد؛ ولی نکتهٔ مهم آن است که آیا این صفات، به همین معانی یا تا حدّی بالاتر دربارهٔ خداوند صادق است یا خیر. عقل ما از فهم این مطلب ناتوان است؛[۱۳] امّا این نفی، مطلق نیست؛ بلکه انسان در حدّ فهم و درک خود می‌تواند معانی اوصاف الاهی را دریابد و این حدّ فقط در حوزهٔ صفات سلبی و فعلی صادق است.[۱۴] موسی ابن‌میمون در این باب می‌گوید:

> همهٔ مردم از متقدّمان و متأخّران تصریح کرده‌اند که عقل، از ادراک خداوند ناتوان است و فقط خود اوست که حقیقت خود را درک می‌کند. همهٔ فیلسوفان می‌گویند ما به حال خداوند شگفت‌زده شده‌ایم، و او به جهت شدّت ظهورش، از ما مخفی است؛ چنان‌که خورشید، از چشمانِ ضعیف پنهان است.[۱۵]

در نظرگاه ابن‌میمون، رساترین کلام در این زمینه، گفتار حضرت داوود است که فرمود:

«سزاوار است تسبیح برای تو[16] و معنای آن این است که سکوت در پیشگاه خداوند، «تسبیح است». هر صفتی که به آفریدگار نسبت داده شود، اگر از نوع صفت مخلوق باشد، نوعی نقص به ساحت مقدّس ربوبی است و نباید فراموش کنیم که، «... خدا در آسمان است و تو بر زمین هستی؛ پس سخنانت کم باشد.»[17] و [18]

۷. به اعتقاد موسی ابن‌میمون، «هر چیزی که به جسمانیّت، انفعال، تغیّر، و عدم و تشبیه در خداوند بینجامد، به برهان از خداوند متعالی نفی می‌شود». وی صفات ذاتی را به دلیل آن‌که به تشبیه می‌انجامد، از خداوند منتفی می‌داند و طبق آیات تورات، هر امری که به تشبیه خداوند به موجودات و مخلوقات بینجامد نمی‌تواند صفت خداوند قرار گیرد. «هیچ شبیه و مثلی برای او نیست»،[19] «پس مرا به که تشبیه می‌کنید تا راوی مساوی باشم»،[20] «پس خدا را به آن تشبیه می‌کنید و کدام شِبْه را با او برابر می‌توانید کرد.»[21] و [22].

در نظرگاه ابن‌میمون، تناسبی میان خالق و مخلوق وجود ندارد تا گفته شود: خدایا ما، در وجود، حیات قدرت، علم و اراده شباهت دارد؛ حتّی اگر این تفاوت به شدّت و ضعف باشد بدین بیان که وجودش با ثبات‌تر از وجود ما، حیاتش جاودانه‌تر از قدرتش بیش‌تر از ما، علمش کامل‌تر از علم ما و اراده‌اش عام‌تر از ارادهٔ ما است؛ زیرا تفصیل، در مواردی به‌کار می‌رود که میان آن‌ها نوعی تواطؤ برقرار باشد و این تواطؤ میان خالق و مخلوق وجود ندارد؛ زیرا نسبت و شباهت، میان دو چیزی است که در نوع واحد مندرج باشد، مثل دانه‌ای کوچک با فلک کواکب ثابت که در ابعاد سه‌گانه متشابهند؛ گرچه یکی کوچک و دیگری بزرگ، یکی در نهایت شدّت و دیگری در نهایت ضعف باشد؛ ولی خالق و مخلوق تحت یک نوع واحد نیستند تا به بزرگی و کوچکی یا شدّت و ضعف میان آن‌ها تناسب و شباهت را برقرار کرد؛ بنابراین اگر خداوند را در حدّ اوصاف انسانی فرو کاهیم یا اوصاف انسانی را تا اوصاف الاهی متعالی بخشم، تناسب میان دو چیزی برقرار ساخته‌ایم که هیچ تناسبی میان آن‌ها برقرار نیست؛ چرا که تحت نوع واحدی مندرج نیستند؛ بنابراین از دیدگاه به دلیل آن‌که اوصاف ذاتی به تشبیه غیر معقول می‌انجامد، ما وصف خداوند را به چنین صفاتی مردود و منتفی است.[23]

۸. ابن‌میمون معتقد است که می‌توان خداوند را به صفات فعل (اموری که فعل و کاری را از حیث صدور نه ملکه بیان می‌کند)، وصف کرد و هر صفتی که در تورات به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده شده در حوزهٔ صفات فعل است. وی برای اثبات این مدّعا به آیاتی از تورات تمسکّ می‌جوید که خداوند خود را به افعالش برای حضرت موسی وصف کرده است.[24] خداوند در پاسخ تقاضای حضرت موسی گفت: من تمام احسان خود را پیش روی تو می‌گذارم و نام یهود را پیش روی تو می‌خوانم و رأفت می‌کنم بر هر که رؤوف هستم و رحمت خواهم کرد بر هر که رحیم هستم».[25]

در این آیه، خداوند خود را «رحیم»، «رؤوف» و «محس» وصف کرده است که همه در حوزهٔ صفات فعلند.

این‌که خداوند در پاسخ حضرت موسی علیه السلام فرمود: «من تمام احسان خود را...»، به عرضهٔ کلّ موجودات عالم اشاره دارد که در آیهٔ دیگر تورات چنین وصف شده است: «و خدا هر چه ساخته بود، دید همانا بسیار نیکو بود».[26] با انضمام این دو آیه به یک‌دیگر می‌توان استنباط کرد که با عرضه داشتن طبیعت و موجودات به حضرت موسی علیه السلام، افزون بر شناخت طبیعت، ارتباط برخی موجودات با یک‌دیگر نیز شناخته و در پرتو این معرفت، «تدبیر»، خداوند به این عالَم (چه به اجمال و چه به تفصیل) آشکار می‌شود و آن‌گاه «امین بود»[27] خداوند به تمام مخلوقات درک خواهد شد. به اعتقاد ابن‌میمون، چرا که شناخت طبیعت و ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر تدبیر خداوند را که نوعی فعل او در طبیعت است، نشان می‌دهد.[28]

خداوند در آیهٔ دیگری نیز خود را با صفات فعل معرّفی کرده است: «و خدا پیش روی وی عبور کرده، ندا در داد که یهوه یهوه خدای رحیم و رؤوف و دیر خشم و کثیر احسان و وفانگاه، دارندهٔ جهت برای هزاران و آمرزندهٔ خطا و عصیان و گناه...».[29] به اعتقاد ابن‌میمون، یگانه روش شناخت خداوند که حضرت موسی آن‌ها را از خداوند تقاضا کرد، افعال صادر از خداوند است که حکیمان، آن را «خصائص» نامیده‌اند؛ «پس هر زمانی که فعلی از افعال خداوند را شناختیم می‌توانیم با استفادهٔ اسم مشتّق از آن فعل، خداوند را بدان وصف کنیم».[30]

ابن‌میمون با مثال‌های متعدّد، چگونگی وصف خداوند را به اوصاف فعلی تشریح می‌کند که در این مقطع فقط به یک مثال بسنده می‌کنیم. او معتقد است هنگامی که ما ظرافت خداوند را در پیدایش جنین و ایجاد قوا در او و در کسی که پس از ولادت، او را تربیت، و از نابودی‌اش جلوگیری کرده، و او را اذیّت و آزار مصون نگه داشته است، ملاحظه می‌کنیم، به دلیل آن‌که این نوع افعال از روی رقّت

و مهربانی از ما صادر می‌شود، خداوند را نیز به‌دلیل این گونه ظرافتش به «رحیم» بودن متّصف می‌کنیم: «و بر ایشان ترحّم خواهم کرد؛ چنان‌که کسی بر پسرش که او را خدمت می‌کند، ترحّم می‌کند؛»[31] البتّه به نظر ابن‌میمون، این رحمت در ما انسان‌ها نوعی حالت انفعالی دارد؛ امّا مهربانی خداوند به‌صورت انفعال و تغیّر در ذات مقدّسش نیست؛ بنابراین ما با درک این فعل از خداوند، صفت «رحیم» و «رؤوف» را به او نسبت می‌دهیم.[32]

به اعتقاد موسی ابن‌میمون، تمام افعال خداوند دلیل بر تدبیر او است؛ بنابراین انسان‌ها نیز برای تدبیر در شهرها می‌توانند از آن افعال بهره گیرند؛ چراکه غایت فضیلت انسان (البتّه در خدا و قدرت مجدودش) تشّبه به خداوند است؛ بنابراین باید کوشید تا افعال و اعمال ما شبیه افعال او شود؛ چنان‌که در شرح جملهٔ «قدیس باشیدی گفته‌اند: «او کریم است، توهم کریم باش. او مهربان است، تو هم مهربان باش».[33]

۹. در مبحث صفات فعل، پرسشی مهّم مطرح است: آیا این کثرت و گوناگونی افعال، سبب کثرت در ذات خداوند نخواهد شد؟ به عبارت دیگر، چگونه بساطت ذات خداوند، صدور افعال متفاوت قابل جمع است؟

ابن‌میمون از این پرسش غافل نبوده، و بدان پاسخ داده است. او اعتقاد دارد که صدور افعال متفاوت از فاعل واحد سبب کثرت ذات او نمی‌شود و این مطلب را با مثالی روشن می‌سازد. از دیدگاه وی، قوه ناطقهٔ انسان، قوهٔ واحدی است که کثرت در او راه ندارد؛ امّا همین قوهٔ خدا، افعال متفاوتی را انجام می‌دهد: علم را فرا می‌گیرد؛ خیاطی می‌کند، نجّاری می‌کند؛ هندسه فرا می‌گیرد؛ بوشهر سیاست می‌راند و.... این افعال گوناگون که هر کدام معنا و مفهوم خاص خود را دارد و با یک‌دیگر مغایر است، در خداوند متعالی سبب کثرت در ذات نمی‌شود تا نامجبور باشیم معانی زائد بر ذات را در تقدیر گرفته، از آن حیث تفاوت صفات فعل را توجیه کنیم؛ بلکه این افعال، از ذات و اخذ قبادر شده است.[34]

۱۰. در دیدگاه ابن‌میمون، حوزهٔ صفات ثبوتی و ایجابی فقط هر افعال خداوند را در بر می‌گیرد و ذات خداوند را نمی‌توان با صفات ثبوتی وصف کرد. وی برای اثبات دیدگاه خود، نخست مقدّمه‌ای را برای تبیین جهت مشارکت و افتراق صفات سلبی و ثبوتی مطرح می‌کند؛ سپس به اقامهٔ دلیل بر مدّعایش می‌پردازد.

به اعتقاد او، وجه مشترک میان صفت سلبی و ایجابی در این است که هر دو نوع، به گونه‌ای برای موصوف خود تخصیص به ارمغان می‌آورند؛ گرچه این تخصیص به‌طور کامل نباشد؛ مثل آن‌که اگر انسانی از دور مشاهده شود و کسی بپرسد: او چیست، و گفته شود: «حیوان است»، این پاسخ بدون شک برای این انسان، صفت است؛ گرچه او را به‌طور کامل و جامع از غیرش مختص و مجزّا نسازد؛ امّا در عین حال، تخصیصی برای او می‌آورد که این شیء بعید، از نوع نبات یا معدن نیست. همچنین اگر انسانی در خانه باشد و ما بدانیم در آن خانه، جسمی وجود دارد و نمی‌دانیم آن جسم دارای چه ماهیّتی است و ازکسی بپرسم: در این خانه چیست، و او پاسخ دهد: «در این خانه معدن نیست؛ جسم نباتی نیست،» با این دو وصف سلبی، گرچه ویژگی‌های شیئی که در داخل خانه است، مشخّص نمی‌شود و در عین حال، وجه تخصیصی برای ما حاصل می‌شود و آگاه می‌شویم که در این خانه، حیوان وجود دارد؛ گرچه نمی‌دانیم چه نوع حیوانی؛ بنابراین، هر دو نوع وصف (ثبوتی و سلبی) در دو مثال پیشین تا حدّی موصوف را برای ما روشن ساختند؛ گرچه این وصف، کامل و وافی نبود.

از نظر ابن‌میمون، وجه افتراق صفت سلبی از ایجابی در این است که صفت ایجابی، ذلت موصوف را به‌طور کامل روشن نمی‌سازد؛ ولی به‌خوبی بر ذلت موصوف یا عرضی از اعراض او به‌طور مستقیم دلالت دارد؛ امّا در صفت سلبی، بر هیچ‌چیزی از ذات موصوف (نه جزء و نه عرضی از اعراض او) به‌طور مستقیم دلالت ندارد؛ چنان که این مطلب را در دو مثال پیشگفته روشن است. در مثال اوّل که صفت، ایجابی بود، (حیوان است)، به‌طور مستقیم بر خوئی از ذات انسان که همان جنبهٔ حیوانیّت او است، اشاره شد؛ ولی در مثال دوم که صفت، سلبی بود (در این خانه معدن نیست؛ جسم نباتی نیست) هیچ جهتی در معرّفی ذات، جزء ذات یا عرضی از اعراض ذات به‌طور مستقیم برای ما به ارمغان نیاورد.[35]

به اعتقاد ابن‌میمون، به دلیل همین‌وجه مضارفت صفت سلبی از ایجابی نمی‌توان در اوصاف ذاتی خداوند، صفت ایجابی به‌کار رود؛ چراکه صفت ایجابی، نوعی معرّفی مستقیم جزء ذات یا عرضی از اعراض ذات موصوف است و چنین وصفی دربارهٔ خداوند، محال است.

بیان مطلب: چون ابن‌میمون، ترکیب در واجب‌الوجود را نفی کرد و معتقد بود که فقط وجود خداوند (آن هم تا حدّی) درک می‌شود، نه حقیقتش، محّال می‌داند که بتوان

برای خداوند صفات ایجابی آورد؛ چراکه در نظرگاه وی، وجودی خارج از حقیقتش نیست که صفت بر یکی از وجود یا ماهیّت دلالت کند؛ چنان‌که ترکیبی در ماهیّتش نیست تا صفت ایجابی، به جزء ذات یا وجود عرضی از اعراض در ذاتش رهنمونی باشد؛ افزون بر آن‌که به نظر او، صفت ایجابی به نوعی شائبهٔ تشبیه نیز خواهد انجامید که به این دلیل هم باید از وصف با ذات خداوند به صفات ایجابی خودداری کرد؛[۳۶] امّا به‌کارگیری صفات سلبی به دلیل آن‌که به‌صورت مستقیم بر جزء ذات یا عرضی از اعراض دلالت نداشته، فقط ذهن را ارشاد می‌کند که موصوف تا حدّی شناخته و تبیین شود، در وصف خداوند، بدون اشکال است و در واقع فقط این نوع صفت است که برای معرّفی ذات او می‌توان به‌کار گرفت. به اعتقاد ابن‌میمون، صفات سلبی، ذهن را به غایت آن‌چه برای انسان ممکن است از درک خداوند حاصل شود، ارشاد می‌کند؛ چراکه عقول ما از درک ماهیّت خداوند ناتوان است؛ بنابراین با وصف ذات او به اوصاف سلبی و با نفی نقایص از ساحت او، تا حدّی کمالش را دریافته، آن را در قالب کلام بیان می‌کنیم؛ برای مثال، وقتی برای ما مبرهن شد که واجب الوجود را دریافته، آن را در قالب کلام بیان می‌کنیم؛ برای مثال، وقتی برای ما مبرهن شد که واجب‌الوجود، وجودی غیر ذات‌های دیگری است که با حواس درک می‌شود و عقل نمی‌تواند به کُندو ماهیّت او دست یازد، او را به «انّه موجودٌ» متّصف می‌کنیم. معنای این جمله، آن است که عدمش محال است؛ سپس درک می‌کنیم که این موجود مانند وجود اُسطقسات که اجسام مرده‌ای هستند نیست؛ بدین سبب می‌گوییم «انّه حَیٌ» که در واقع گفته‌ایم: «مرده نیست»؛ سپس در می‌یابیم که این موجود، وجود جسمانی ندارد و می‌گوییم: و «جسم نیست» و بعد می‌فهمیم که این موجود مانند وجود عقل نیست که نه جسم و نه میرا است؛ پس می‌گوییم: «او قدیم است»؛ سپس متوجّه می‌شویم که این موجود، افزون بر وجودش که عین ذات او است، موجودات دیگری نیز از او فیض می‌گیرند و این فیض مانند فیض‌گیری حرارت از آتشش یا نور از خورشید نیست، بلکه فیضی است که مجودات را ابقای دائم و به تدبیر متقنی انتظام بخشیده است؛ از این رو او را به «قادر، عالم، و محرین» متصّف می‌کنیم و قصدمان از این صفات این است که «انّه لَیس بعاجز و لا جاهل و لاذاهل و لا مهمل»[۳۷]؛ بنابراین از دیدگاه ابن‌میمون، به جهت یک. متصور عقل از فهم حقیقت خداوند؛ دو. عدم ترکیب در ذات خداوند؛ سه. عدم محلّ واقع شدی خداوند برای ورود اعراض، و چهار. احتراز از تشبیه، باید از صفات ایجابی در وصف ذات خداوند دست شست و فقط به صفات سلبی فرد کاست.[۳۸] در این‌جا، پرسش مهمّی مطرح می‌شود و آن این‌که طبق مختار ابن‌میمون در فرو کاستن صفات ایجابی به صفات سلبی، باید بین حضرت موسی و حضرت عیسی‌علیهما‌السلام و درک شخص عادی در شناخت و درک خداوند هیچ‌گونه تفاوتی نباشد؛ حال آن که چنین تمایز و تفاوتی به‌روشنی وجود دارد.

ابن‌میمون معتقد است: تفاوت درجات شناخت خداوند هیچ منافاتی با مختا روی ندارد؛ زیرا همان‌طور که هر چه به اوصاف موصوفی اضافه شود، ویژگی‌های بیش‌تری از موصوف منکشف، و وصف‌کننده به درک حقیقت موصوف نزدیک‌تر می‌شود، صفات سلبی نیز هر قدر بیش‌تر باشد، ما را به ادراک خداوند نزدیک‌تر می‌سازد و در وجه اشتراک صفات سلبی و ایجابی گفته شد که این دو صفت، خصوصیات موصوف را تا حدّی روشن می‌کنند؛ پس با تفاوت مقدار صفات سلبی دربارهٔ خداوند، شناخت افراد نیز متفاوت خواهد شد. به اعتقاد ابن‌میمون، باید کوشید تا صفات سلبی را برهانی کرده، بر عدوش افزود، نه آن‌که به صفات ایجابی قائل شد که در آن خطری عظیم است.[۳۹]

به‌نظر او برخی از صفات ایجابی دربارهٔ ذات خداوند مانند: «نزول، صعود، سیر، توقّف، جلوس، سکون، خروج و...» که در تورات آمده به این دلیل است که تورات به زبان جمهور مردم سخن می‌گویند و به صورتی مقصود خود را القا می‌کند که عوام مردم آن را بفهمند و دریابند و چون جمهور مردم، زمانی موجود بودن چیزی را دوست می‌دانند که جسم باشد، تورات، خداوند را با اوصاف جسمانی برای مردم تبیین کرده است. این موضوع به توضیحات بیش‌تری نیاز دارد که نگارنده آن را در مقاله‌ای تحت عنوان «تجسیم از دیدگاه ابن‌میمون» پی گرفته است.

ابن‌میمون معتقد است که اگر ما بودیم و عقلمان، هیچ‌گاه به صفات ایجابی زبان نمی‌گشودیم. به نظر وی فقط در دو جامعه مضطرّیم صفات ایجابی را به تبعیّت از پیامبران بر زبان برانیم: یکی هنگام خواندن تورات و دیگری هنگام دعا؛ البتّه هنگام دعا، ذکر صفات ایجابی دارای شرط و محدودیّت است. موسی ابن‌میمون شاعران و خطیبان، ناراحت است. به نظر او، آن‌ها گفتارهایی را دربارهٔ خداوند مطرح می‌سازند که برخی کفر محض، برخی

به‌قدری نخیف است که باعث خندهٔ انسان می‌شود؛ امّا به اعتقاد وی هنگامی که انسان در کیفیّت آن گفتارها تأمّل می‌کند که چگونه در حقّ خدا روا داشته‌اند، گریان می‌شود.[40]

او در باب صفات خدا، به شاگرد خود یوسف بن عقنین می‌نویسد:

> هر آن‌چه از این صفات را دربارهٔ خداوند، کمال بپنداری، زمانی که آن صفات از نوع همان صفاتی باشد که نزد ما است. آن نقص در حق خدا است و حضرت سلیمان را به این معنا ارشاد کرده؛ به کلامی که [در آن کفایت] است: «با دهان خود، عجیبل منما و دلت برای گفتن سخنی به حضور خدا نشتابد؛ زیرا خدا در آسمان است و تو بر زمین هستی؛ پس سخنانت کم باشد.[41] و [42]

۱۱. مروری بر آرای ابن‌میمون

یک. عقل ما راهی به ادراک صفات ایجابی و اثباتی خداوند ندارد؛ امّا از فهم صفات خدا در حدّ وصف‌های سلبی و اوصاف فعلی ناتوان نیست. این حدّ نهایتی برای درک ما از صفات خداوند است.

دو. هر صفتی که به نوعی به جسمانیّت، انفعال، تغیّر، عدم و قوّه و شباهت به مخلوقات بینجامد، از ساحت خداوند به برهان منتفی است.

سه. خداوند صفات ذاتی ندارد؛ به دلیل آن‌که صفت، یا بیانگر همان ذات موصوف است که ذات خدا در دسترس ما نیست و یا مبیّن غیرذات موصوف است که لازم دارد معنایی زائد بر ذات خداوند بر او حمل شود که این از ساحت او دور است؛ افزون بر آن‌که صفات ذاتی به نوعی به تشبیه خداوند با مخلوقات می‌انجامد.

چهار. وصف خداوند به صفات فعل، بدون اشکال است و تورات بر آن‌که خداوند را بدین اوصاف وصف کرده، یگانه راه شناخت خداوند را نیز شناخت این اوصاف تلقّی کرده است.

پنج. حمل صفات بر خداوند، واسطه در عروض نمی‌خواهد. صفات فعل برای خداوند لذاته است؛ نه به واسطهٔ معنایی زائد بر ذات. از طرفی، صدور افعال متفاوت از خداوند، سبب کثرت در ذات او نمی‌شود.

شش. صفات سلبی و ثبوتی در این‌که موصوف را تا حدّی تخصیص می‌دهند، اشتراک داشته، در این نقطه که صفت ایجابی بر جزء یا عرض یا اعراض موصوف دلالت دارد و صفت سلبی چنین نیست، افتراق دارند.

هفت. صفات ایجابی (البتّه نه در قلمرو صفات فعلی، بلکه‌در صفات ذاتی) از خداوند منتفی است؛ به دلیل آن‌که با عدم ترکیب و عدم محّل برای ورود اعراض در ذات خداوند ناسازگار است؛ بنابراین برای احتراز از تشبیه و اثبات نقصی در خداوند، باید از این‌گونه وصف‌ها خودداری کرد.

هشت. صفات سلبی به دلیل آن که لوازم پیشین را ندارد، دربارهٔ خداوند بدون اشکال است؛ بنابراین کوشید تمام صفات ایجابی را به نوعی به صفات سلبی ارجاع داد.

نُه. با زیاد و کم‌کردن صفات سلبی و برهانی کردن سلب نقص و عدم از خداوند، شناخت افراد دربارهٔ باری تعالی متفاوت خواهد بود.

ده. تکلّم به صفات ایجابی فقط در دو جا روا است: أ. هنگام خواندن تورات؛ ب. هنگام خواندن دعا؛ گرچه هنگام خواندن دعا نیز نمی‌توان به هر صفتی تکلّم کرد.



ماهیت صفات خدا از دیدگاه علاّمه طباطبایی

علاّمه طباطبایی، در باب صفات خداوند دیدگاه‌های رقیق و در خور تاملّی دارد که به دلیل مجال اندک، اصلی‌ترین دیدگاه‌های او را تحلیل و تبیین می‌کنیم. نگارنده، آرای علاّمه را در این موضوع، در ۶ مسأله بررسی می‌کند.

۱۲. آیا اندیشهٔ بشر می‌تواند بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی است یا خیر؟

علامه طباطبایی معتقد است: عقل بشر این توان را دارد که اوصاف خداوند را دریافته، افزون بر درک آن، به بررسی و تحلیلش نیز بپردازد؛ امّا این فهم بدان معنا نیست که عقل انسان به کنه صفات پی ببرد؛ بلکه بشر در خور توان خیوش می‌تواند معانی صفات را دریابد. به نظر علاّمه، عقل نظری در تشخیص خود و داوری‌هایی که دربارهٔ معارف مربوط به خداوند دارد، «مصیب» است؛ زیرا اگر عقل ما چیزهایی را از قبیل علم، قدرت، حیات و غیر آن برای خداوند اثبات می‌کند یا موجودات را مستند به وی می‌داند. یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق و... برایش قائل می‌شود، همه از این نسبت است که در خود نمونه‌ای از خروار آن کلمات را سراغ دارد؛ از این رو در عین این‌که (به‌رغم اشاعره) می‌گوییم عقل در تشخیص خود مصیب و برهان‌های او معتبر و حجّت است، ادّعا هم نمی‌کنیم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد؛ بلکه اعتراف می‌کنیم که آن‌چه ما به عقل خود برای او اثبات می‌کنیم، غیر از آن است که در خداوند وجود دارد. از دیدگان علاّمه، «مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می‌کنیم، هر کدام قالب معنای خود او است و غیر خود را شامل نمی‌شود». این آینه‌های محدود نمی‌تواند وجود بیکران پروردگارات منعکس سازد؛ امّا این مطلب باعث نمی‌شود که مانند اشاعره، داوری و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم.[43] به گفتهٔ وی، «مثل انسان در شناخت خداوند، مثل کسی است که دو دلت خویش را بداکب دریا نزدیک می‌کند و بخواهد از آن بنوشد. او فقط می‌خواهد آب بنوشد و مقدار به هیچ وجه برای او مطرح نیست؛ زیرا بیش‌تر از اندازهٔ دو دستش نمی‌تواند از آب دریا آب بردارد»؛[44] بنابراین، به اعتقاد علاّمه، در عین این که می‌گوییم: خداوند عالم، و نادر است، می‌افزاییم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگ‌تر از آن است که در چهار دیواری اوصاف و تحدیدهای ما محصور شود.

۱۳. مقیاس شناخت صفات خداوند چیست؟ علامه طباطبایی دو راه را مقیاس شناخت صفات خداوند می‌داند:

یک. مقیاس اوّل متأثّر از تفکّر و مشرب خاص فلسفی وی یعنی حکمت متعالیه و مبتین بر اصالیت وجود و همان راهی است که مبنای برهان صدّیقین بر اثبات و وحدت واجب قرار گرفته است. بدین بیان: وقتی ثابت شد اصالت از آن وجود، و حق تعالی وجود محض و واقعیّت محض است و عدم و ماهیّت در او راه ندارد و مبرهن شد که کمال با وجود مساوی است و عدم و ماهیّت منشأ نقصند، ثابت شود که ذات حق، کمال واقعی را دارد؛ زیرا کمال واقعی آن است که به وجود واقعیت باز گردد و از احکام و لوازم وجود واقعیّت باشد و چون ذات حقّ وجود محض است، کمال محض نیز خواهد بود.[45]

دو. راه دوم نیز مسألهٔ خاص فلسفی متنی است و آن این‌که معطی کمال، محال است فاقد آن کمال باشد و چون یک سلسله کمالات از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود، نشانهٔ آن است که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، آن کمالات را دارا است. نقص این مقیاس آن است که این راه، حدّاکثر دلالت دارد که کمالاتی را که خالق به مخلوقات افاقه کرده است، خود به نحو اکمل دارد؛ امّا دلالت ندارد بر این‌که ذات حق، کمال مطلق است؛[46] امّا به نظر علاّمه، این راه با تحلیل و تبیین درست، مقیاس مناسبی برای شناخت صفات خداوند است. از دیدگاه او ما هرگز نمی‌توانیم با توجّه عادی خود موجود مطلق را تصوّر کنیم؛ ولی این بدان معنا نیست که مقیّد را بی‌اطلاق تصوّر می‌کنیم؛ بلکه با کمی تأمّل روشن می‌شود که مطلق همواره در میان قیود متصوّر است؛ از این رو برای این‌که اطلاق را علی خده تصور کنیم، به‌ویژه دربارهٔ خداوند، باید اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگه داریم. این مطلب دربارهٔ خداوند ضرورت بیش‌تری دارد؛ زیرا هر چه را برای او اثبات کنیم (از ذات گرفته تا صفات)، مطلق خواهد بود؛ چراکه تقید و اشتراط ـ چنان‌که در جای خود مقّرر شده است ـ مطلولیّت را در بر دارد؛ پس اطلاق را با نفی باید نگه داشت. می‌گوییم: خدا موجود است؛ ولی نه مانند این موجودات. علم دارد، حیات دارد، قدرت دارد؛ امّا نه از این علم‌ها، نه از این قدرت‌ها و نه از این حیات‌ها؛ بنابراین مطابق تحلیل علاّمه، با مقیاس دوم می‌توان صفات خداوند را علی‌اطلاقه در حدّ درک عقل بشری فهمید.[47]

۱۴. علامه طباطبایی معتقد است که ما می‌توانیم ذات خداوند را به با صفات ایجابی وصف کنیم؛ زیرا عقل بشری به اندازهٔ قدرت و توانایی معرفتی خود می‌تواند چنین اوصافی راکه همان صفات حقیقی است، درک کند و برای دوری از تشبیه، به کمک صفات سلبی این نقصان رفع می‌شود. به نظر علاّمه، دلیل جواز چنین وصفی افزون بر توانایی عقل بشر در فهم اوصاف، این است که خداوند کامل علی‌الاطلاق است و اوصافی چون علم، قدرت، حیات که حکایتگر کمال موصوفند، زیبندهٔ خداوند هستند. آیا معقول است ذاتی که فاقد کمالات است،

اعطاکنندۀ چنین کمالاتی به بشر باشد؟ این همه کمالات چون قدرت، علم، اراده و حیات در انسان وجود دارد و انسان‌ها بدان متّصف می‌شوند. حال معقول است که در خداوند، یعنی معطی این صفات و خالق انسان، وجود نداشته نباشد؟! به اعتقاد علاّمه، نفی صفات ایجابی ذاتی از خداوند، با ادّعای خالی بودن ذات واجب‌الوجود از صفات کمال مساوی است؛ در حالی که خداوند، وجود محض و بحتی است که هر وجود و کمال وجودی را در بر دارد و محال است فاقد آن‌ها باشد؛ افزون بر این‌که آیات و روایات در باب وصف خداوند، هم ذات او را وصف کرده (صفات ذاتی) و هم به صورت ایجابی آمده است.[۴۸]

از نظر علاّمه، مفاهیم صفات ذاتیّه از سنخ مفاهیم ماهوی نیست که مقتضی مصداقی از سنخ ماهیّات محدودالوجود باشند. تا شائبۀ نقص و تشبیه پدید آید؛ بلکه این‌گونه مفاهیم، مفاهیم اعتباری نظیر مفهوم «وجود» که یگانه تحقّق آن‌ها فقط در ظرف ذهن است (معقولات ثانیۀ فلسفی)؛ بنابراین، حکم تغایر ذاتی مفاهیم آن‌ها و همچنین محدودیتشان در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند. به عبارت روشن‌تر، محدودیّت این اوصاف به مفاهیم و حدود، ارتباط دارد و به ذات مربوط نیست؛ چراکه ذات متعالیه، وجود مطلق و صرف حقیقت است.[۴۹]

۱۵. به اعتقاد علاّمه، صفات فعل برای خداوند روا است و آن‌ها صفاتی‌اند که موصوف در اتّصاف به آن‌ها نیازمند فرض امری خارج از ذات و اجبر است و چون در تحقّقشان به تحقّق آن امر خارج نیاز دارند، از مقام فعل انتزاع می‌شوند، نه از مقام ذات؛ از این رو، این صفات از مقام ذات پایین‌تر بوده، مرتبه و موطن آن‌ها، همان مرتبۀ فعل است و به دلیل آن‌که این صفات از اضافۀ ذات به افعال انتزاع می‌شوند، نه عین ذات واجبند و نه عین ذات مخلوقات؛ بلکه صفاتی زائد بر ذات هستند به خلاف صفات ذاتی که عین ذات بودند.[۵۰]

از دیدگاه علاّمه، این صفات گرچه از مقام فعل انتزاع می‌شوند، این انتزاع به لحاظ نسبت و رابطه‌ای است که میان فعل و ذات وجود دارد و اگر چنین نباشد، این صفات بر صادق نخواهد بود؛ بنابراین، در صفات فعلی، اتّصاف در واقع بع اعتبار حیثیّت باز می‌گردد بدین معنا که ذات خداوند به‌گونه‌ای است که اگر آفریده‌ای به طور مثال فرض شود، آفریننده‌اش او است و اگر رزقی در نظر گرفته شود، روزی دهنده‌اش او است؛ چراکه او هر گمان بلکه کلّ‌الکمال به‌شمار می‌رود؛ بنابراین، صفات فعلی از این جهت که همۀ آن‌ها واقعاً برای ذات تحقّق دارند، همچون صفات ذاتند. فقط این تفاوت وجود دارد که در انتزاع صفات ذاتی به ملاحظۀ چیزی جز ذات خداوند نیاز نداریم به خلاف صفات فعلی که در مرحلۀ انتزاع به تحقق خارجی فعل نیازمندیم.[۵۱]

به نظر علاّمه، متفاوت بودن صفات فعل موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود؛ چراکه فاعل به اعتبار حینیّات متفاوت می‌تواند افعال گوناگونی را انجام دهد؛ به طور مثال اگر به وجود امکانی فقط به وجودش نظر کنیم و آن را ایجاد شده از ناحیۀ غیر بدانیم، از این حینیّت که خداوند آن امر ممکن را پدید اورده به او اطلاق «موجِد» می‌کنیم؛ سپس اگر این امر ممکن‌الوجود در دوام و بقای خود نیازمند او باشد، به‌طوری که وجودش «بنفسه» نباشد، بلکه «بغیره» باشد و علّت فیّاض را همان ذات متعالی بدانیم، به این اعتبار او را «رازق» تلقّی می‌کنیم؛ بنابراین از نظرگاه علاّمه می‌توان از حینیّات متفاوت و با عنایات گوناگون به فاعل واحد، افعال گوناگون نسبت داد و این باعث تکثّر در ذات نخواهد شد؛ بلکه این تکثر فقط در ناحیۀ حینیّت‌های گوناگونی است که لحاظ می‌شود و گرنه همان‌گونه که مطرح شد، تمام این افعال در ذات الاهی ریشه داشته، منبعث از ذات است.[۵۲]

۱۶. **علاّمه طباطبایی** هم صفات ایجابی و هم صفات سلبی را می‌پذیرد به نظر او صفت ثبوتی و ایجابی، وصفه کردن خداوند به معنایی ایجابی مثل علم، قدرت است؛ امّا صفت سلبی بیانگر مفهوم منفی است. ما از دیدگاه علاّمه، این مفهوم منفی بر نحو نفی محض مانند مفهوم عدم مطلق نیست؛ چراکه چنین عدمی به ساحت قدس پروردگار راه ندارد. گاهی سلب، نوعی سلب اضافی است و در حقیقت بر نوعی نفی کمبود و نیاز یا نفی حدود و عدمی و جسمی دلالت دارد. از نظر علاّمه، این نوع سلب دربارۀ خداوند بدون اشکال است؛ چراکه به نوعی به همان صفات ایجابی باز می‌گردد؛ زیراکمبود، نیاز، جسمانیّت و ویژگی‌های آن با خود به معنای سلب کمال است؛ از این رو، صفات سلبی که بیان‌کنندۀ نفی کمبود هستند، در واقع «نفی نفی کمال» خواهند بود و این، همان اثبات کمال است، پس به طور مثال، معنای «نادان نیست»، نفی نبودِ علم یعنی همان اثبات علم خواهد بود؛ بنابراین «از دیدگاه علاّمه، صفات سلبی به صفات ثبوتی بازگردانده می‌شوند.[۵۳]

به اعتقاد علاّمه، صفات ایجابی و سلبی به نوعی

مکمّل یک‌دیگرند؛ چراکه صفات ایجابی از راه اذعان به مالکیّت او بر جمیع کمالات ثابته در عالم هستی اثبات می‌شود؛ امّا به دلیل آنکه این صفات در عالم هستی، با جهاتی از نقص و حاجت ملازم است، ما با صفات سلبی، این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم؛ برای مثال علم در ما آدمیان عبارت از احاطهٔ حضوری به علوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج است؛ امّا در خدای متعال عبارت از احاطهٔ حضوری به علوم است؛ امّا این‌که از راه عکس گرفتن از خارج باشد تا محتاج به دستگاه مادّی، بدنی، بینایی و این‌که موجود خارجی پیش از علم وجود داشته باشد و...، از نظر علاّمه آن‌جایی که جهت نقص است، ما آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم؛ چون او از جهات نقص منزّه است. به عبارت دیگر، اصل معنای ثبوتی و وجودی علم را دربارهٔ او اثبات می‌کنیم و خصوصیت مصداق راکه مؤدّی به نقص و حاجت است، از ساحت مقدّس خداوند سلب می‌کنیم.[۵۴]

۱۷. مروری بر آرای علاّمه طباطبایی:

یک. عقل بشری در حدّ و توان خود می‌تواند صفات خداوند را درک کند؛

دو. مقیاس شناخت صفات خداوند از دو راه:

أ. شناخت او؛

ب. شناخت اوصاف مخلوقات او است؛

سه. برای آنکه اطلاق صفات را دربارهٔ ذات خداوند رعایت کرده باشیم، آن را با نفی همراه می‌سازیم؛ بنابراین می‌گوییم: خدا عالم است؛ امّا نه مثل علم ما. قادر است؛ ولی نه مثل قدرت ما؛

چهار. وصف خداوند به صفات ذاتی ایجابی بدون اشکال است و عقل و نقل آن را تأیید می‌کند؛

پنج. صفات فعلی نیز در وصف خداوند بدون اشکال است و چون از مقام فعل انتزاع می‌شوند زائد بر ذاتند؛ امّا این انتزاع به لحاظ نسبت و رابطه‌ای است که میان فعل و ذات وجود دارد؛

شش. کثرت صفات افعالی هیچ منقصتی به وحدت ذات فاعل وارد نمی‌سازد؛ چراکه فاعل واحد می‌تواند از حیثیّت‌های متفاوت، افعال گوناگونی را انجام دهد؛

هفت. صفات ثبوتی و سلبی مکمّل یک‌دیگرند؛ زیرا صفات ثبوتی، کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند و صفت سلبی با نفی نقص و کمبود و حاجت، خصوصیات مصداق مادّی را مرتفع کرده، ما را به کمال خداوند رهنمون می‌سازد؛

هشت. صفات سلبی به صفات ثبوتی بر می‌گردد؛ چراکه سلب، کمبود و فقر و حاجت و... است که به نوعی «نفی نفی کمال» به شمار می‌رود که در حقیقت همان اثبات کمال است.

۱۸. مقایسهٔ آرای علاّمه طباطبایی و ابن‌میمون.

با مقایسهٔ آرا و دیدگاه‌های این دو فیلسوف شیعی و یهودی، به نظر می‌رسد که عمدهٔ نظریّات آن‌ها با یک‌دیگر تفاوت دارد و در مواردی مقابل یک‌دیگر است. در پایان این نوشتار، دیدگاه‌های علاّمه و ابن‌میمون در چهار موضوع:

یک. توانایی عقل بشری در فهم صفات خداوند؛ دو. صفات ذاتی؛ سه. صفات فعلی؛ چهار. صفات سلبی. و ایجابی مقایسه و تحلیل می‌شود.

یک. علاّمه و ابن‌میمون بدین امر اتّفاق‌نظر دارند که عقل بشری به اندازهٔ توانایی و ظرفیّت خود می‌تواند صفات خداوند را بشناسد و آن‌ها را درک کند؛ ولی ابن‌میمون بر آن است که حوزهٔ این معرفت فقط در صفات سلبی و صفات فعلی است، نه در صفات ذاتی و ایجابی؛ امّا علاّمه اعتقاد دارد که حوزهٔ این معرفت در صفات جاری است. از دیدگاه **موسی ابن‌میمون،** صفات ایجابی سبب شرکت و نقص در خداوند متعالی می‌شود و عقل بشری، به دلیل عدم احاطه به ذات خداوند، اگر صفت اثباتی راکه مخلوق در آن با خدا شریک است، به خداوند نسبت دهد، سبب منقصت برای خداوند خواهد شد؛ امّا از دیدگاه **علاّمه طباطبایی،** این شرک از حیث خلط مفهوم و مصداق پدید می‌آید و اگر ما دایرهٔ مفهوم را در همان حدّ ادراک عقل نگاه داریم و با کمک نفی نقص و حدّ، مصداق حقیقی مفهوم را دربارهٔ خداوند بازگوییم، از این مشکل آسوده‌ایم.

دو. **ابن‌میمون** معتقد است: به دلیل آنکه صفات ذاتی، باعث تشبیه، نقص، تغییر، کثرت و ترکیب در ذات خداوند می‌شود، دربارهٔ خداوند روا نیست؛ امّا علاّمه طباطبایی برآن است که صفات ذاتی، چنین محذورهایی را در بر ندارد؛ چراکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن، و وجود بحث و صرف نمی‌تواند فاقد کمال باشد؛ از این‌رو هر کمالی که وجود دارد، برازندهٔ خداوند متعالی است؛ امّا برای این که شائبهٔ نقص در این صفات صورت نگیرد، ما این نوع صفات را با نفی همراه می‌کنیم تا اطلاقش دربارهٔ خداوند متعالی محفوظ بماند؛ بنابراین با این‌کار شبههٔ نقص، تشبیه و تغییر را از ذات کدیایی او منتفی می‌کنیم. به نظر علاّمه چون مغایرت صفات ذاتی در ناحیهٔ مفهوم

است، مصداق، شبههٔ ترکیب و کثرت نیز دفع می‌شود؛ پس علامّه با ابن‌میمون در این امر موافق است که عرضعتی به نوعی به جسمانیّت، انفعال، تغیّر، عدم و قوّه و شباهت به مخلوقات بینجامد از ساحت خداوند منتفی است؛ امّا صفات ذاتی را صغرای این کبرا تلقّی نمی‌کند؛ از این‌رو دیدگاهش با این متکلّم یهودی متفاوت و معارض است.

سه. در زمینهٔ صفات فعلی، در تلقّی به قبول چنین صفتی و این‌که کثرت آن، باعث کثرت ذات نمی‌شود، این دو فیلسوف با یک‌دیگر موافقند؛ ولی علامّه، این صفات را زائد بر ذات می‌داند و ابن‌میمون آن را زائد بر ذات نمی‌داند؛ امّا با توجّه به تحلیل علامّه در وجود رابطه میان فعل و ذات می‌توان تا اندازه‌ای بین نظریهٔ این دو اندیشه‌ور در این مسأله تقارن ایجاد کرد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، علامّه طباطبایی معتقد است: صفات فعل از مقام فعل انتزاع می‌شوند؛ امّا این انتزاع به جهت رابطه‌ای است که میان فعل و ذات وجود دارد و صفات فعل، به نوعی اعتبار حینیت باز می‌گردد به این معنا که ذات خداوند به گونه‌ای است که اگر برای مثال، آفریده‌ای فرض شود، آفریننده‌اش او است و اگر رزقی در نظر گرفته شود روزی دهنده‌اش او است؛ بنابراین، از آن جهت که صفات فعلی به واقع برای ذات تحقّق دارند، همچون صفات ذاتی‌اند. این تحلیل علامّه با دیدگاه ابن‌میمون تعارض و تهافتی ندارد.

چهار. دربارهٔ صفات ایجابی و سلبی نیز آرای این دو اندیشه‌ور یکسان نیست. همان‌گونه که بیان شد، ابن‌میمون صفت اثباتی را در حوزهٔ صفات ذاتی مردود دانسته و دلیل آن‌را شبههٔ ترکیب و محل برای ورود اعراض دانست؛ امّا صفت سلبی را امری دوست می‌شمرد و معتقد بود که تمام صفات ذاتی اثباتی باید به نحوی به صفات سلبی ارجاع، و با آن زبان بیان شوند. بر عکس، نظر علامّه این بود که صفات سلبی و اثباتی مکمّل یک‌دیگرند و با صفات سلبی، حدّ، نقصان، ترکیب، تشبیه و... را از خداوند منتفی دانسته، مصداق حقیقی موصوفات صفات ثبوتی را با این گونه صفات می‌شناسیم. از طرفی، از دیدگاه علامّه، (برعکس دیدگاه ابن‌میمون) صفات سلبی به صفات ثبوتی باز می‌گردند؛ چرا که معنای صفات سلبی «نفی نفی کمال» بود که خود به که خود به نوعی اثبات کمال تلقّی می‌شود.

در پایان مناسب است به دو اشکال استاد مصباح یزدی بر دیدگاه ارجاع کلیّهٔ صفات اثباتی به سلبی و نفی صفات ایجابی که ابن‌میمون نمایندهٔ برجستهٔ آن است اشاره کنم:

أ. نفی یکی از دو امر متقابل، دو قوّهٔ اثبات دیگری است؛ البته هنگامی که میان این دو امر، واسطه‌ای نباشد؛ مثل علم و جهل؛ بنابراین آیا معنا دارد که ما جهل و عجز را از خداوند نفی کنیم بدون آن‌که علم و قدرت را برای او ثابت کنیم؟ آیا این امر به تناقض نخواهد انجامید؟

ب. مفاهیم عدمی از اضافه‌کردن عدم به ملکه‌هایشان حاصل می‌شود و تا هنگامی که آن ملکه‌ها تصور نشوند نمی‌توان این مفاهیم عدمی را انتزاع کرد و تا وقتی آن ملکه‌ها برای موضوعشان ثابت نشوند نمی‌توان عدم‌های آن‌ها را از موضوعشان سلب کرد؛ بنابراین مادامی که علم و قدرت برای خداوند ثابت نشود؛ جهل و عجز که نوعی عدم ملکه برای علم و قدرت هستند نمی‌توانند از ساحتش منتفی شوند.[55]

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای نمونه، ر.ک: مایکل پترسون: عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی، ابراهیم سلطانی: طرح نو اوّل، تهران ۱۳۷۶ ش، ص ۲۵۴ ـ ۲۸۱؛ جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ بهرام راد، الهدی، اوّل ۱۳۷۲ هـ ش، فصل هفتم، ص ۱۸۰.

۲. عباس زریاب: دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، اوّل، تهران ۱۳۷۲ ش، ص ۲؛ دامپی یر: تاریخ علم، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، سازمان سمت، اوّل، تهران ۱۳۷۱ ش، ص ۱۰۱.

۳. ل. جکی. استانلی: «علم و دین»، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، هیأت مترجمان طرح نو، اول، تهران ۱۳۷۴ ش، ص ۲۲۰.

۴. موسی ابن‌میمون: دلالة‌الحائرین، تحقیق حسین آتای، مطبعة جامعة آنقره، اسلامبول، ۱۹۷۲ م.
مقدمه XXIV و رج. هالینگ دیل: مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، کیهان، اوّل، ۱۳۶۴ ش. ص ۱۲۴؛ رسمیت. جان انی: مقالهٔ فلسفه و دین ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، فرهنگ و دین، ص ۱۵۳؛ شهرام پازوکی: عقل و وحی، ص ۴۹.

۵. از همین رو در کتاب دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ابن‌میمون نیز به جهت آن که در محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته و در طب و فلسفه آثار خود را به عربی نوشته، به حوزهٔ فرهنگ اسلامی متعلق دانسته شده و مقاله‌ای در باب تفکّرات او نوشته شده است، ج ۵، ص ۲ ـ ۱۴.

۶. ر.ک: محمدرضا کاشفی: نیم‌نگاهی به دلالة‌الحائرین، کتاب ماه.

سال اول، ش ۹، ص ۱۹ ـ ۲۴.

۷. کتاب‌المقدّس، انجمن پخش کتب مقدّسة، سفر خروج ۱۳/۳۴، ص ۱۳۷.

۸. دلالة‌الحائرین، جزء اول، فصل ۵۴، ص ۱۳۰.

۹. سفر خروج، باب ۳۳، آیه ۲۳، ص ۱۳۸.

۱۰. همان، جزء اول، فصل ۵۴، ص ۱۳۰.

۱۱. همان، جزء اول، فصل ۵۸، ص ۱۴۱.

۱۲. همان، فصل ۵۲، ص ۱۲۵.

۱۳. همان، فصل ۵۹، ص ۱۴۷، فصل ۵۸، ص ۱۴۳ و فصل ۶۰، ص ۱۵۰.

۱۴. همان، فصل ۵۸، ص ۱۴۲ و فصل ۵۹، ص ۱۴۵.

۱۵. همان، فصل ۵۹، ص ۱۴۵.

۱۶. مزمور، ۲/۶۵.

۱۷. جامعهٔ سلیمان، ۲/۵، ص ۹۹۱.

۱۸. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۹، ص ۱۴۹.

۱۹. ارمیاء، ۶/۱۰، ص ۱۱۱۰.

۲۰. اشعیاء، ۲۵/۴۰، ص ۱۰۵۷.

۲۱. همان، ۱۸/۴۰، ص ۱۰۵۶.

۲۲. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۵، ص ۱۳۶.

۲۳. همان، فصل ۵۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲۴. همان، فصل ۵۳، ص ۱۲۸، فصل ۵۸، ص ۱۴۳، فصل ۵۴، ص ۱۳۲ ـ ۱۳۵.

۲۵. خروج، ۱۹/۳۳، ص ۱۳۸.

۲۶. سفر پیدایش، ۳۱/۱، ص ۲.

۲۷. سفر اعداد، ۸/۱۲، ص ۲۲۶.

۲۸. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۴، ص ۱۳۱.

۲۹. سفر خروج، ۶/۳۴، ص ۱۳۸.

۳۰. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۴، ص ۱۳۲.

۳۱. ملاکی نبی، ۱۷/۳، ص ۱۳۸۷.

۳۲. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۴، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۳۳. همان، ص ۱۳۵.

۳۴. همان، فصل ۵۳، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۳۵. همان، فصل ۵۸، ص ۱۴۱.

۳۶. همان، فصل ۵۰، ص ۱۱۹، فصل ۵۱، ص ۱۲۴، فصل ۵۸، ص ۱۴۳ و ۱۴۴، فصل ۵۹، ص ۱۴۵.

۳۷. همان، فصل ۵۸، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۳۸. این نظریّه در مقابل دیدگاه برخی از متکلّمان شیعی است که صفات سلبی را به صفات ایجابی ارجاع می‌دهند.

۳۹. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۹، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، فصل ۶۰، ص ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲.

۴۰. همان، فصل ۵۹، ص ۱۴۶ ـ ۱۴۸.

۴۱. جامعهٔ سلیمان، ۲/۵، ص ۹۹۱.

۴۲. دلالة‌الحائرین، جزء اوّل، فصل ۵۹، ص ۱۴۹.

۴۳. سید محمدحسین طباطبایی: المیزان، مؤسسة‌الاعامی للمطبوعات پنجم، ۱۴۰۳ ق، ج ۸، ص ۵۷ و ج ۶، ص ۱۰۰ ـ ۱۰۲؛ همو: مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اوّل، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶.

۴۴. مجموعه رسائل، ص ۲۲۷.

۴۵. سید محمدحسین طباطبایی: اصول فلسفه و روش رئالیزم، مقدّمه و پاورقی استاد شهید مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۹ و ۱۳۲؛ همو: رسائل توحیدی، ترجمهٔ علی شیروانی، الزهراء، ۱۳۷۰ ش، چاپ اوّل، ص ۲۰.

۴۶. همو: اصول فلسفه و روش رئالیزم، ج ۵، ص ۱۲۵؛ همو: ظهور شیعه، انتشارات فقیه، آذر، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۲۶؛ همو: بدایة‌الحکمة، مؤسسة للنشرالاسلامی، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۶۰.

۴۷. همو: المیزان، ج ۸، ص ۵۸؛ همو: اصول فلسفه و روش رئالیزم، ج ۵، ص ۱۰۵ ـ ۱۱۰.

۴۸. همو: نهایة‌الحکمة، مؤسسة للنشرالاسلامی، جمادی الاولی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۸۳، فصل هشتم؛ همو: بدایة‌الحکمة، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۴۹. مجموعهٔ رسائل، ص ۲۰ ـ ۲۱.

۵۰. نهایة‌الحکمة، ص ۲۸۷.

۵۱. رسائل توحیدی، ص ۴۴ و ۴۵؛ ظهور شیعه، ص ۱۳۲؛ نهایة‌الحکمة، ص ۲۸۸.

۵۲. نهایة‌الحکمة، ص ۲۸۸.

۵۳. بدایة‌الحکمة، ص ۱۶۰؛ نهایة‌الحکمة، ص ۲۸۴؛ رسائل توحیدی، ص ۴۵؛ اصول فلسفه و روش رئالیزم، ج ۵، ص ۱۳۴؛ ظهور شیعه، ص ۱۲۹.

۵۴. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۰ ـ ۳۵۱.

۵۵. محمدتقی مصباح یزدی: تعلیقة علی نهایة‌الحکمة، مؤسسه در راه حق، اوّل، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۰۴.

